

Epistemologia dos Estudos Africanos

Carlos Pimenta
Victor Kajibanga

RESUMO:

O método do conhecimento depende do objecto do conhecimento. Estudar África é interpretar, compreender e sentir uma certa sociedade, no tempo e no espaço, na plenitude da sua complexidade. Compreender e sentir exigem ser.

A especialização do conhecimento científico, sem dúvida fundamental, confronta-se com a totalidade da realidade africana a estudar, exigindo um duplo processo cognitivo científico: (1) o recurso à interdisciplinaridade; (2) uma reflexão crítica sobre cada uma das disciplinas, produto de uma cultura e de uma história, na sua aplicação à realidade africana. Esta última vertente remete directamente para a interculturalidade, embora esta tenha uma influência que ultrapassa esta reflexão crítica.

A sociedade africana aconselha um pragmatismo de interacção entre o conhecimento e a acção, que também gera conhecimento, uma definição e hierarquização de objectivos que só aos próprios compete.

Aceitando a lógica anteriormente referida, há que estruturar de forma consentânea os “estudos africanos”, cujos vectores fundamentais têm de ser a centralidade institucional africana, o funcionamento em rede, a interdisciplinaridade e a interculturalidade. Os estudos africanos, com estas características, para além de contribuir para um diferente futuro em África contribuem para o enriquecimento universal das ciências sociais.

RÉSUMÉ :

La méthode de la connaissance dépend de l'objet de la connaissance. Étudier Afrique n'est qu'interpréter, comprendre et sentir la plénitude de sa complexité. Comprendre et sentir exigent être.

La spécialisation de la connaissance scientifique, sans doute fondamentale, est en confrontation avec la totalité de la réalité africaine à étudier, et cette confrontation impose un double processus scientifique de cognition : (1) l'utilisation de l'interdisciplinarité ; (2) une lecture critique de la capacité de chaque discipline, produit d'une culture et d'une histoire, pour étudier la réalité africaine. Ce deuxième aspect nous reconduit directement pour l'interculturalité, bien qu'elle eût une influence ailleurs cette fonction critique.

La société africaine nous conseille un pragmatisme d'articulation de la connaissance avec l'action, aussi connaissance ; une explicitation et une hiérarchisation d'objectifs qui ne peuvent être faites que par les africains.

En suivant cette logique, les « études africaines » doivent être structurées avec les vecteurs fondamentaux suivants : la centralité institutionnelle africaine ; le fonctionnement en réseau ; l'interdisciplinarité et l'interculturalité. Les études africaines avec ces caractéristiques peuvent aider à bâtir une future différente en Afrique et aussi un approfondissement universel des sciences sociales.

Introdução

As primeiras palavras são de agradecimento pela oportunidade de estarmos aqui a discutir a problemática dos “conhecimentos endógenos” – temática fundamental para África, quiçá para a humanidade, e tão raramente abordada – e a relacioná-la com o “futuro em África”. Um título que afasta propositadamente o nefasto termo “desenvolvimento”, chavão usado para situações múltiplas e que, quase sempre, comporta subrepticiamente uma matriz de interpretação da sociedade, um modelo de governação, uma comparação internacional que hipervaloriza o ter e esquece o ser milenarmente construído.

As seguintes são para informar-vos que esta comunicação é a passagem a escrito de uma troca de ideias que começou há quinze anos, quando os dois, ao ritmo do pulsar africano e com o peso da oralidade trocámos ideias do que poderia e deveria ser um centro de estudos africanos, localizado na Universidade do Porto, com a participação de ambos. As nossas vidas seguiram os seus rumos, mas essa ligação intelectual manteve-se. O centro de estudos africanos constituiu-se, mas continuam a ser prementes as considerações que nos nortearam. Alguém disse que “as boas ideias não têm idade, apenas têm futuro” e a verdade é que muitas das ideias então referidas continuam a ter toda a oportunidade.

Esperamos que este debate colectivo ajude a precisar ideias sobre este assunto e que todos nós tenhamos a difícil humildade de sabermos-nos ouvir uns aos outros e aproveitar as conclusões para transformar a realidade.

Clarificação da problemática

“Epistemologia dos estudos africanos” é um título que exige descodificação. Poderíamos usar um título muito maior, mas quiçá mais explícito: “estudo científico crítico dos objectivos e metodologias de actuação dos conjuntos de homens que, em algum lugar, se ocupam da compreensão da realidade africana, entendida como tal, o conjunto de factos, passados ou presentes, no e do continente África”. Seria um título com um mais elevado nível de concretização, com uma maior aproximação discursiva do seu objecto de estudo, mas que continuaria a deixar várias interrogações: será uma análise epistemológica de natureza científica ou filosófica, utilizando uma terminologia tradicional (onde?) de classificação do conhecimento? Não será crítica (com uma autoreflexão sobre si mesma, capaz de explicitar os vectores fundamentais, valorizando os aspectos considerados positivos e retomando os negativos para uma reformulação dos enunciados) toda a lucubração científica ou filosófica? Quais as dimensões gnoseológicas e ontológicas do pensar e agir? Estando em causa a “actuação dos homens” deverá a nossa atenção concentrar-se nas determinantes individuais e interindividuais dos comportamentos ou nas imposições da realidade que alicerça a construção do objecto de estudo? O que são factos enquanto objecto de estudo? Será que apenas falar em passado e em futuro, nessa sequência, não é uma expressão do tempo circular, reversível, não é o afastamento deliberando de um tempo de projecto, irreversível, em que o futuro é o ponto de partida? Não será isto tanto mais importante quanto admitamos que o saber é produtor de poder, ideologia e acção? É possível transpor da unidade que a terminologia geográfica construiu com a classificação dos continentes para uma unidade,

mesmo na diversidade, das sociedades e da sua localização no espaço e no tempo? Não será que a tendência à especialização científica resultante da cultura greco-latina tende a separar África em dois espaços geográfico-sociais, colocando um nos “estudos árabes” e outro nos “estudos africanos”? Será admissível, atendendo exclusivamente à realidade, uma tal decomposição? Que pretendemos dizer com o “no e do continente africanos”? Ao considerarmos não só os factos localizados geograficamente no continente africano mas todos os que se relacionam com este não nos arriscamos a estar a considerar o Universo, dada a intrínseca relação entre o todo e as partes, entre as partes, entre as partes e o todo?

Enfim, esta explicitação correria o risco de não mais ter fim, como se poderia deduzir do teorema da incompletude¹ aplicada às matérias que nos ocupam. Vamos admitir que todos os presentes têm um “conhecimento comum” suficientemente similares para que nos possamos entender sobre o objecto da nossa reflexão, apesar das nossas diversificadas experiências individuais.

Deixemos, no entanto, algumas questões problemáticas, que possam funcionar de bússolas no caminho a percorrermos, embora o fim em aberto não nos permita limitar-nos a elas.

De leitura das relações sociais e da percepção de quais são os principais problemas que a construção do futuro aconselha, podemos deduzir quais são os grandes problemas com se debate África, quais os grandes temas de debate. Simultaneamente é a “comunidade científica” que internacionalmente valida quais os grandes assuntos a serem tratados, quais os resultados científicos que devem ser aceites. Estas duas dinâmicas podem ser concordantes ou discordantes. Por isso a primeira questão problemática que podemos formular é: “os estudos africanos espalhados pelo mundo inserem-se nas grandes problemáticas de África e nos grandes debates filosóficos e científicos africanos?”

Esta pergunta comporta uma dupla dimensão dos “estudos africanos”: epistemológica e institucional. Em termos da construção dos saberes pode-se considerar estudos africanos a construção dos conhecimentos directamente relacionados com África. Em termos institucionais os estudos africanos são as pessoas colectivas que se ocupam da produção de conhecimentos relacionados com África. Peguemos num exemplo, para elucidar a diferença que aqui pretendemos expressar. Cheikh Anta Diop, esse grande vulto da África negra, fez estudos africanos? Paulin J. Hountondji, que nos deu a honra da sua presença nesta conferência, faz estudos africanos? Do ponto de vista epistemológico, a resposta é inequivocamente afirmativa nos dois casos. Contudo o seu trabalho não se identifica como tal. O seu trabalho é de “estudos de História”, de “estudos de Egipciologia”, de “estudos filosóficos”, etc. O segundo trabalha no Centre Africano de Estudos Avançados: do ponto de vista epistemológico é um centro de “estudos avançados”, a referência “Africano” nada tem a ver com os estudos aí produzidos, mas tão somente com a sua localização. Ora quando falamos de estudos africanos no título desta nossa comunicação há uma certa ambiguidade, propositada, de sentido, mas que não pode ignorar a situação paradoxal que, institucionalmente, a grande maioria dos estudos africanos, mais precisamente, dos “centros de estudos africanos”, se situarem fora de África.

¹ Estamos a referir-nos ao teorema da incompletude de Gödel que demonstra que “sempre há em uma teoria consistente proposições verdadeiras que não podem ser demonstradas nem negadas”.

Faz então todo o sentido perguntar: “não serão os estudos africanos um conhecimento periférico sobre a periferia?”. Periférico porque colocado à margem e considerado pouco importante no conjunto da produção dos saberes. Sobre a “periferia” porque é o olhar tradicional a partir dos considerados países desenvolvidos.

Quando se cria uma instituição para tratar uma realidade que é parte integrante e fundamental de uma realidade mais vasta – sociedade mundo – e se autonomiza esse saber, tal autonomização não resulta da especialização científica, da própria evolução dos conhecimentos na lógica da redução do seu objecto de estudo, mas de uma imposição social de marginalização desses saberes. Assim como os colonizadores criaram as “reservas de índios” para os “preservar”, assim se constituem centros de estudos disto ou de aquilo para os “preservar”. Não estarão os estudos africanos nessa situação?²

Reformulando a questão problemática: “Quão africanos são os chamados estudos africanos?” (Hountondji, 2009, 121)

Apesar de nos arriscarmos a ser demasiado extensos nestes prolegómenos ao tema, não poderíamos perder a oportunidade de pegarmos nesta questão para levantarmos um problema: a diversidade de sentidos do termo “africano”, ora substantivo ora adjetivo. Em que medida o ser africano lhe dá a qualidade de ser africano? Em que medida o não ser africano lhe impede de obter a qualidade de ser africano? Aqui fica a questão, tão relevante quanto vai estar presente em quase tudo que diremos de seguida, mas que não nos atrevemos a abordar explicitamente nesta nossa comunicação.

O que apresentamos de seguida são alguns contributos, não mais do que isso, para uma reflexão sobre o problema, algumas sugestões para que os estudos africanos o sejam efectivamente, não sejam apenas estudos sobre África.

Aproveitamos esta conferência para lançar esses contributos porque os conhecimentos endógenos rasgam-nos um caminho na clarificação do problema. Arriscamo-nos mesmo a dizer que eles são uma fronteira para a atribuição do qualitativo de “africano”.

Desfazer equívocos

No diálogo científico sempre consideramos muito importante precisar a terminologia a explicitar as hipóteses de partida.

Precisar a terminologia é indispensável para que haja um espaço de entendimento entre todos os presentes, mesmo que todos tenham definições diferentes desses mesmos conceitos. Claro que isto tem de ser feito com moderação, ou nunca passaríamos da introdução da introdução.

² A formulação desta pergunta e as comparações previamente estabelecidas não põe em causa a nossa certeza de que muitos estudiosos sobre África sentiram a necessidade de preservar e generalizar os estudos sobre África, consideraram importante chamar a atenção da sociedade sobre África, e fizeram-no com honestidade intelectual e seriedade pessoal e profissional. Estamos a analisar situações e não intenções.

Todo o discurso científico ou filosófico assume como um dado um conjunto de pontos de partida, um conjunto de hipóteses que não são provadas. Axiomas, na terminologia matemática. O melhor contributo que qualquer investigador pode dar ao diálogo é explicitar esses axiomas. Tal procedimento permite mais facilmente a interdisciplinaridade, a interparadigmaticidade e a interculturalidade. Entenda-se, contudo, que o facto de esse esclarecimento muito raramente ser dado, não resulta de uma má vontade individual ou de um hermetismo em relação aos outros. São as “regras do jogo” científico (dimensão do artigo científico, tempo para a comunicação, consciência do tempo de atenção do nosso interlocutor, etc.) que o impõem; resultam da grande dificuldade de se explicitar o que é “normal”, de ter consciência que o “normal” para nós é “anormal” para outros, da profunda dor que atravessa toda a destruição das nossas evidências.

Porque consideramos importante essa explicitação inicial, não a queremos deixar de fazer-lhe algumas referências. Porque também nós temos constrangimentos, apenas fazemos algumas breves referências.

São dois os alertas a colocar aqui: a “universalidade dos conhecimentos endógenos” e a “importância de África na produção de conhecimentos”.

Nesta conferência estamos a falar dos conhecimentos endógenos em África, mas aqueles não são específicos deste continente. Todos os povos do mundo têm os seus conhecimentos endógenos e estes são sempre importantes para a sua vida quotidiana. Adoptando a classificação do conhecimento em três grandes categorias – conhecimento corrente, conhecimento científico e conhecimento filosófico –, embora correndo o risco de estarmos a adoptar uma classificação que expressa uma dada correlação de forças da institucionalização dos diversos saberes e uma leitura culturalmente localizada do próprio Homem, o conhecimento corrente é sempre uma combinação de saberes provenientes de diversas origens, nomeadamente do conhecimento corrente anterior e da aceitação social de aspectos do conhecimento científico e filosófico. Uma combinação que contem a harmonia suficiente para as sociedades viverem e reproduzirem-se, mas que não é isenta de conflitos, antagonismos, fissuras, mesmo contradições. Há, pois, em todas as sociedades um conhecimento que se vai perpetuando, que garante uma acção adequada na totalidade em que o homem se insere. Um conhecimento que se vai transmitindo de geração em geração, um conhecimento que é simultaneamente expresso e tácito.

Em alguma medida esta conferência demonstra espontaneamente aquilo de que estamos a falar quando, por exemplo, se analisa a Etnomatemática em África e em Portugal.

A epistemologia ocidental tem subestimado certas formas de conhecimento, centrando-se na classificação anteriormente apresentada, continuidade da “Lei dos Três Estados” de Comte³, expressão da importância que o positivismo teve na estruturação da sociedade, na obtenção de conhecimentos, na edificação da ciência. No entanto Polanyi (2009) chama a atenção para a importância do conhecimento tácito:

³ “La loi des trois états est un concept énoncé par Auguste Comte, fondateur du positivisme, selon lequel l'esprit humain, ainsi que l'espèce humaine entière, passe par trois états théoriques successifs : théologique, métaphysique et positif.” (Wikipédia)

"I shall reconsider human knowledge by starting from the fact that we can know more than we can tell. This fact seems obvious enough; but it is not easy to say exactly what it means" (4).

Forma de conhecimento que não tem uma expressão escrita, que pode ter uma lógica de construção e manifestação diferente das restantes formas de conhecimento. Se os filósofos têm dado pouca importância a esta análise, já os economistas e gestores – na economia capitalista globalizada a vertente dominante das relações sociais é a económica, a que garante lucratividade – têm procurado perceber qual poderia ser o aproveitamento empresarial dos conhecimentos tácitos, chamando alguns autores a atenção para a vantagem que as empresas multinacionais têm para combinar saberes de diversos espaços geográficos. A política de muitas multinacionais em se apropriarem de conhecimentos medicinais, agrícolas e outros e em os registarem como suas patentes é um miserável reconhecimento da importância dos conhecimentos endógenos em todos os espaços subalternizados.

GODIN (1998) utiliza a terminologia eurocêntrica e utiliza a terminologia de "pensamentos primitivos". E começa por dizer

"Les sociétés traditionnelles vivent en connivence avec la totalité. Leurs mythes, leurs croyances, leurs valeurs, leurs rituels, leurs gestes. Des plus grandioses aux plus humbles, le disent de toutes les manières (...). L'homme occidental est un centre d'où tout rayonne (...) [et] l'homme primitif est un point où tout vient converger" (395/6).

Por detrás da sua leitura europeia podemos constatar que toda a sociedade tem mitos, crenças, valores, ritos e gestos que integram os conhecimentos endógenos; podemos constatar que a diferença entre o "homem ocidental" e o "homem primitivo" é aquele ter a sobranceria de se considerar o centro do universo (o que nada tem a ver com o conhecimento científico) e este ter percebido bem mais cedo a unidade que é a natureza e a importância do que hoje se designa por "problemas ecológicos". Enfim podemos aproveitar estas leituras eurocêntricas para encontrar nos centros nevrálgicos da modernidade os conhecimentos endógenos.

Enfim, os conhecimentos endógenos não são específicos de África, mas assumem neste continente uma importância muito grande. Enquanto os conhecimentos endógenos das sociedades dominantes se impõem espontaneamente e assumem-se como "normais", os das sociedades dominadas são marginalizados, desmantelados, extintos neste mundo globalizado. Porque eles são constitutivos da identidade dos povos, porque eles são importantes para a construção do futuro, exigem um trabalho específico de explicitação, reconstrução e defesa. É o facto dos conhecimentos endógenos em África serem marginalizados – quer pelas outras sociedades quer pela ocidentalização e uniformização das próprias sociedades africanas – que faz com que aqui estejamos reunidos a estudar os conhecimentos endógenos, especificamente em África.

Constatemos agora que a importância de África na produção de conhecimentos é milenar.

Em primeiro lugar é uma constatação de que "o passado de África remonta bem antes do período colonial". Hoje, depois de tão ilustres investigadores o terem aceitado e as elites

intelectuais ocidentais tenderem crescentemente a admitir, é assumido como uma constatação empírica. Bastaria, para o efeito, recordar a Universidade de Al-Ahzar do Cairo (988) e a Universidade de Sankoré (séculos X a XII), tratada por outro palestrante. Bastaria, para o efeito, recordar a magistral obra de Cheikh Anta Diop.

Em segundo lugar a constatação deste facto permite-nos acautelar contra leituras epistemológicas que hipervalorizam algumas práticas e alguns conhecimentos endógenos, “descobertos” enquanto “resistência” e “alternativa” à globalização, ignorando a sua existência milenar na vida dos povos.⁴

Permitam-nos recordar que já em trabalhos anteriores temos chamado a atenção para a universalidade e importância dos conhecimentos endógenos:

“A importância da ruptura epistemológica introduzida por Cheikh Anta Diop e pela geração de Amilcar Cabral reunida em torno do Centro de Estudos Africanos baseou-se em três ideias centrais, a saber:

- Em primeiro lugar, na noção de África Negra pré-colonial, para indicar que o passado de África remonta bem antes do período colonial
- Em segundo lugar, a ideia segundo a qual a afirmação de restauração da consciência histórica africana não deve ser feita sem exigência intelectual, moral, científica e metodológica
- Por último, no reconhecimento de que as sociedades africanas têm toda a sua significação e o seu valor no contexto geral e global da história da Humanidade.”
(Kajibanga, 2008, 9)

“Como notou Joseph Ki-Zerbo (...) «o endógeno não é um africanismo a mais, não é uma neo-negritude. É um conceito universal. O norte [Ocidente] também faz desenvolvimento endógeno. Bem entendido, o endógeno é um conceito identitário e progressista central: um conceito estratégico. Desta maneira, a opção por um desenvolvimento endógeno está na ordem do dia, em particular para o continente africano»” (Idem, 12)

Feitos estes reparos iniciais, estamos, pois em condições para avançarmos.

Compreender e sentir

As ciências estudam uma certa leitura da realidade. Constroem a partir da realidade ontológica a sua realidade epistemológica. O objecto científico, que o é sempre de uma certa disciplinaridade ou interdisciplinaridade, é construído. Essa construção a partir da realidade-para-si está relativamente “consolidada” quando falamos de uma física ou de uma sociologia, de uma biologia ou de uma matemática (apesar de todas elas serem atravessadas por controvérsias paradigmáticas), mas não o está quando a especialização se faz pela

⁴ Seria oportuno analisar em que medida as “epistemologias do sul” têm a ver com a problemática dos conhecimentos endógenos que estamos a tratar. Contudo não o fazemos porque não nos parece trazer informação científica nova sobre as temáticas que nos ocupam.

reconstrução do objecto de estudo. É o caso dos “estudos africanos”: a realidade ontológica, “África” expressa-se numa realidade epistemológica, “África”, que passa a ser o objecto científico dos “estudos africanos”.

Pelo conhecimento que temos das problemáticas estudadas pelos “estudos africanos” a realidade epistemológica é a “sociedade em África”, mais do que a “África”. Sociedade analisada no espaço-tempo, nas relações com a totalidade Mundo. Sociedade que é um conjunto de relações entre os seus elementos constitutivos, seja qual a for a classificação que se faça destes.

Desta constatação deve-se tirar importantes consequências para o propósito que nos norteia nesta breve comunicação.

Em primeiro lugar os factos, os fenómenos, sobre os quais incide cada análise científica, não uma realidade-em-si que se impõe exteriormente ao cientista para este descrever. Sem dúvida que os factos são uma referência fundamental para o trabalho científico, afastando-nos das miragens e das “causas primeiras”, sem dúvida que os factos podem reflectir fortemente a realidade-em-si – estamos a assumir uma posição tradicionalmente designada por materialista – mas eles são também um trabalho de construção pela ciência e pelo cientista. Para além do mais, considerar a ciência apenas como uma descrição dos fenómenos é uma leitura muito pobre. A ciência responde a problemáticas e a sua resposta exige passar da descrição, ponto de partida, para a explicação, para a explicitação das relações e dinâmicas dos fenómenos. A ciência é a resposta rigorosa, embora relativa, às inquietudes humanas dos “porquês”. A ciência exige uma explicação metafenomenológica. Também só essa ida para além dos fenómenos, com particular incidência nas ciências da realidade humana, permite que o conhecimento se transforme em acção adequada.

Em segundo lugar revela-se dessa forma uma estreita interligação entre o objecto de um estudo científico e a metodologia utilizada para estudar esse estudo. Por um lado tenho de adaptar a metodologia à realidade científica que se pretende estudar⁵, mas o que se estuda também depende do que se pretende estudar. Facto tanto mais evidente, já o dissemos, quando estamos perante objectos de estudos não consolidados, como a “sociedade africana”. Primeiro porque tem de ser estudado por diversas ciências e relações interdisciplinares, todas elas imbuídas de metodologias diferentes. Segundo porque ainda não há uma comunidade científica que valide certas práticas, certos procedimentos.

No caso dos estudos africanos a dependência do método, incluindo nele o conjunto de pressupostos iniciais, as hipóteses científicas de partida, é ainda mais forte porque estamos a falar de uma realidade “subalterna” e desestruturada. Por outras palavras, de uma realidade que não faz parte do nosso quotidiano, que é secundária nas preocupações científicas, e que, por isso mesmo, tende a não ser assunto de reflexão crítica sobre a natureza do objecto e da metodologia a seguir. Estudo que incide sobre uma formação económico-social, com uma estrutura de modos de produção com complementaridades e contradições únicas à escala

⁵ Ex. os métodos utilizados para estudar a população de uma região – parte do objecto científico da Demografia – é diferente dos utilizados para estudar a produção, troca, repartição e consumo – objecto científico da Economia – dessa mesma sociedade.

mundial que contem elementos insuspeitados por parte de quem contribuiu exteriormente para impor essas desestruturações⁶. Qualquer transposição das articulações entre modos de produção proveniente de outros espaços sócio-geográficos e correspondentes metodologias de análise seriam inadequadas. O objecto científico tenderia a ser diferente⁷.

Conhecer a sociedade é conhecer as relações sociais e as idiossincrasias individuais. E já o dissemos que não basta uma análise fenomenológica, uma descrição de factos, uma concatenação destes na base da sequência ou da simultaneidade, validada pelo pragmatismo da previsão. É necessário encontrar as concatenações lógicas, históricas, causais; é necessário explicar os factos;; é imperioso construir uma análise metafenomenológica.

Essa interpretação exige de quem interpreta capacidade para o fazer.

É frequente na literatura epistemológicas das ciências sociais levantar a dificuldade da construção científica pelo facto de o sujeito e o objecto ser, abstractamente, o mesmo⁸. Não vamos nesta comunicação analisar a validade de tais debates, que certamente sairiam do âmbito da nossa análise, mas postulamos a hipótese de que as ciências sociais já têm uma história suficiente para se perceber que se tal relação abstracta é uma dificuldade não é certamente um impedimento. A nossa preocupação é exactamente a contrária: que o sujeito seja capaz de interpretar o seu objecto. Para que tal aconteça é necessário que o sujeito, comunidade científica, e o objecto, sociedade estudada, comunguem as mesmas lógicas, comunguem a mesma hierarquização dos sentidos, comunguem a mesma leitura da “coisa”, enquanto totalidade, e partilhem procedimentos de descodificação⁹. Provavelmente haveriam outras comunhões entre sujeito e objecto a referir, mas creio que estas três são suficientes para uma análise sumária que nos conduza à conclusão de que é indispensável o comando científico da interpretação cognitiva partir de dentro da sociedade que age e interpreta com o seu conhecimento corrente.

Os aspectos referidos exigem alguns comentários explicativos adicionais.

Durante séculos de cultura greco-latina admitiu-se que a lógica era a arte de bem pensar e que a filosofia mais não faria do explicitar as suas regras. Numa leitura dicotómica, ou se pensava

⁶ Em defesa desta nossa afirmação referimos a enormíssima quantidade de trabalhos sobre a epistemologia da Ciência e das ciências e a ausência de trabalhos sobre epistemologia de estudos africanos, asiáticos ou similares.

⁷ Recorde-se a seguinte observação de Keita (2008, 72):

“Diop escreveu, a dada altura, que estas realidades [nomeadamente a terra ser pertença comunitária] devem ser algumas das razões da não emergência e evolução do capitalismo na África sub-saariana, e do não desenvolvimento de uma burguesia camponesa. De facto, não havia bases materiais, nem sociais, para que tudo isso acontecesse. Ainda hoje em dia, poucos são os países africanos com uma burguesia de «raiz», ou seja, tendo-se constituído a partir de fontes «locais» como a terra, a propriedade privada. Numa estrutura económica «moderna», esta situação pode ter provocado os problemas e constrangimentos que as economias africanas hoje conhecem”

⁸ Poderíamos apresentar numerosíssimas referências bibliográficas desta posição. A título de exemplo, cite-se Demo, 1981.

⁹ Os bens numa sociedade são sempre bens culturais. A utilização que cada sociedade faz deles depende da hierarquização de valores que lhe atribuem, das opções que realizam. Por exemplo, o boi para uma comunidade transumante é um instrumento da sua vida colectiva, para os hinduístas é um símbolo religioso e para um europeu é um bem económico.

bem ou se pensava mal e na distinção entre eles estaria no cumprimento de um conjunto de regras. A “lógica aristotélica” era a codificação dessas regras. Diversos filósofos foram vozes divergentes – refira-se aqui Hegel, de tão perniciosas análises sobre África, com a lógica dialéctica e Marx que a reconstruiu no materialismo – mas essas vozes foram insuficientes, ou por resistência do passado ou por limitado desenvolvimento das suas propostas. Mas depois de Tarski a lógica é «une axiomatisation des structures opératoires de la pensée du sujet» (Piaget, 1967, 396). Hoje há várias Lógicas que mostraram a sua operacionalidade científica, mas mais importante do que essa constatação é a de que a maneira de bem pensar das pessoas pode ter várias formas e raramente se reduz à lógica aristotélica: há diversos graus de veracidade, a ambiguidade e a contradição são componentes fundamentais de progressão cognitiva. Os sentimentos humanos não são redutíveis a qualquer sistema de ideias claras expressáveis pela lógica aristotélica. (Wunnenburger, 1995, 105). A análise do Nós dificilmente pode ser pensada na dicotomia do Eu e Tu (Idem, 73). Fernández (2004) mostrou que a Matemática que hoje utilizamos poderia ser muito diferente se tivesse vingado historicamente a matemática assente na lógica chinesa. Já Durkheim alertou que o princípio da identidade que domina o pensamento científico pode ser um obstáculo ao estudo das sociedades:

“há vastos sistemas de representações que desempenharam na história das ideias um papel considerável e nos quais ele é frequentemente desconhecido: são as mitologias, desde as mais grosseiras à mais cultas. Aí se trata constantemente de seres que têm simultaneamente os atributos mais contraditórios, que são, ao mesmo tempo,unos e diversos, materiais e espirituais, que podem subdividir-se indefinidamente sem nada perderem daquilo que os constitui; é em mitologia um axioma que a parte vale o todo. Estas variações por que passou na história a regra que parece governar a nossa lógica actual provam que, ao invés de esta estar inscrita para toda a eternidade na constituição mental do homem, ela depende, pelo menos em parte, de factores históricos, sociais, por conseguinte.” (Wunnenburger, 1995, 105, transcrevendo de *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*).

« A arte de pensar » de cada povo também está condicionado pelos usos linguísticos, assim como pela hierarquização dos sentidos, aspecto que abordaremos de seguida.

Senghor chamava a atenção para a maior importância do tacto nos sentidos do homem africano:

“A razão europeia, ao basear-se na utilidade, é analítica, enquanto que a razão negra, ao estar fundamentada na participação é intuitiva”.

«A razão negra não é a razão discursiva da Europa, a «razão-vista» mas a «razão-tacto», a razão simpática, que possui mais de «logos» que de «ratio». Trata-se de ‘logos’ frente à témpera e à esclerose aristotélica... Pois esta razão não reduz o objecto sem apalpá-lo antes, a categorias lógicas rígidas, mas dá brilho às coisas e perfura-as com os seus raios para alcançar a suprarealidade... A razão europeia é analítica por utilização; a razão negra, intuitiva por participação” (Altuna, 1993, 75/6).

Vários factos apontam para a diversidade da hierarquização dos sentidos ao longo da vida humana e do Homem, a qual dependente igualmente da estrutura do mundo exterior, das características biopsíquicas, nomeadamente dos diferentes limites objectivos das sensações,

da prática social histórica de cada colectividade, dos modos de vida e das culturas. A actividade perceptiva diferencia-se, entre outros aspectos, pela hierarquização dos sentidos, e estrutura o conhecimento corrente:

“Tal organização [psíquica e fisiológica dos seres vivos] implica no homem uma capacidade de cognição espontânea em virtude da qual ela está voltada para uma determinada área do imenso conjunto da realidade exterior: manifestação afinal daquilo que, como processo de auto-adaptação de todos os seres vivos desde os níveis mais rudimentar, acentuaram biólogos e fisiólogos, a começar em Jacob von Uexküll ao afirmar que cada ser corta do imenso dispositivo do mundo exterior um pedaço, o pedaço que importa à sua sobrevivência.” (Castro, 1978, 21)

Na construção do conhecimento corrente há aspectos comuns ao Homem, mas as formas de manifestação é muito diversificada. Aliás esta exprime-se, de alguma forma, nas diversas línguas existentes.

Assim como a interpretação das relações sociais através da utilização de uma lógica que ignora a outra lógica subjacente a essas relações sociais distorce a interpretação, o mesmo se poderá dizer em relação à hierarquização dos sentidos, um dos elementos presentes na diversidade da actividade perceptiva dos homens.

Cada sociedade tem, pois, os seus processos de descodificação (abstracção) da realidade envolvente, apropriada pelos homens, que são forjados nas relações sociais dessa sociedade.

Se fazer ciência é descrever, explicar e interpretar; se as comunidades sociais têm tantas diversidades de conhecimento corrente, de lógicas e de descodificação da totalidade envolvente; se há uma tendência espontânea para os cientistas considerarem como universais e “normais” as suas formas de sentir e pensar; se uma reflexão crítica sobre estas problemáticas permite ter conhecimentos sobre o outro mas não permite ser o outro, é indispensável o comando da interpretação cognitiva partir de dentro da sociedade que age e interpreta¹⁰.

A construção do conhecimento científico de África tem de ser comandado de África (o que mesmo assim não dispensa uma transposição do que afirmamos anteriormente para o espaço local) mas com um “distanciamento” que garanta o corte epistemológico, a passagem do conhecimento corrente ao conhecimento científico, a destruição das “primeiras evidências” – resquícios do conhecimento comum, da ideologia e do passado do conhecimento científico – que impedem a descoberta do novo¹¹.

¹⁰ Também Heimer (2002) tinha reflectido estas preocupações:

“O «olhar de fora» do cientista social que é originário de uma sociedade diferente daquela que estuda, dificilmente chegará a ter dela o conhecimento amplo e íntimo que propicia uma longa socialização nesse contexto” (156)

Poder-se-á dizer que é uma leitura Antropológica dos estudos africanos. Não nos choca a afirmação, mas para não corrermos o risco de uma quebra da interdisciplinaridade, que referiremos de seguida, preferimos considerar que se trata de uma constatação da reflexão crítica, da epistemologia, partindo das hipóteses de que partimos.

¹¹ Sobre esta questão ver a obra de Gaston Bachelard (1976 e 1999)

Ainda a propósito do ser como construtor do conhecimento científico, referido nos parágrafos anteriores, fácil é deduzir que tal facto não basta. O conhecimento científico e filosófico é sempre uma construção de novos conhecimentos, uma ruptura rigorosa e fundamentada com o passado, um conhecimento construído. É um trabalho “intelectual, moral, científico e metodológico rigoroso” (Kajibanga) . Como todo o trabalho científico é aberto ao diálogo, à informação, com reconhecimento dos outros saberes, elaborado, pois, sem dogmatismo ou exclusividade.

Tudo o afirmado anteriormente aponta para a universalidade do conhecimento científico – enquanto ruptura com o conhecimento corrente, enquanto destruição de “primeiras evidências”. Também aponta para o seu relativismo – diferentes formas de fazer ciência, diferentes interpretações da mesma realidade por diferente relação entre o sujeito e o objecto epistemológicos. Logo, é na conjugação dessa universalidade com essa relatividade que os estudos africanos devem ser construídos.

Uma construção científica com a força da heterodoxia¹².

Interdisciplinaridade e interculturalidade

Para tratarmos da epistemologia dos estudos africanos, numa oscilação entre o que é e o que poderia ser, não podemos prescindir de algumas considerações sobre a interdisciplinaridade e a interculturalidade. Porque ambos têm de comum a diversidade de leitura científicas de uma mesma realidade ontológica, consideramo-las em conjunto neste ponto da nossa comunicação. Convém, no entanto, aludir desde já que estamos perante categorias, processos e objectivos muito diferentes, num caso e outro. Enquanto a interdisciplinaridade contribui essencialmente para a ampliação do objecto dos estudos africanos, a interculturalidade, admitindo a importância do ser para o ter conhecimentos, tem a função principal de restringir o objecto científico, revelando o seu núcleo duro.

Tratemos, pois, diferenciadamente as duas dinâmicas conceptuais.

Interdisciplinaridade

Os estudos africanos só têm razão de existir enquanto construtor de objectos de estudo integradores de vários prismas de abordagem de uma realidade de África ou relacionadas com África. Se um geógrafo estiver a estudar as características hidrográficas do continente africano não está a fazer estudos africanos mas a fazer geografia física, eventualmente centrado exclusivamente em África. Se um economista está a analisar o funcionamento de um grupo de empresas em África não está a fazer estudos africanos mas um estudo de economia de empresa que tem uma amostra em África. Podem ser contributos para estudos africanos mas não são estudos africanos. O estudo da hidrografia em África passa a fazer parte dos estudos africanos se o objecto for, por exemplo, a influência da água na organização económica e

¹² Temos afirmado em diversas ocasiões que a heterodoxia é aberta ao diálogo, à diversidade de opiniões, enquanto a ortodoxia é fechada sobre si própria, ditatorial. Uma heterodoxia ao transformar-se, por razões sociais e políticas, em ortodoxia, muda as suas próprias características. Veja-se, por exemplo (Pimenta, 2009).

familiar em África, tanto mais estudo africano quanto a estrutura das relações entre os objectos parcelares do estudo revelem especificidades naquele continente. O estudo das empresas africanas passará a ser uma componente de estudos africanos quanto se relaciona com a sobreposição de modos de produção, com a estrutura familiar, com as estratégias de “desenvolvimento”, e sé-lo-á tanto mais quanto as descrições e as explicações em África exijam instrumentais teóricos diferentes.

Sabemos que nestas considerações estamos a traçar uma fronteira demasiado rígida entre “estudos africanos” e “estudos sobre África”. Não nos preocupa deixar de fora os “estudos que também englobam África”, mas a referida fronteira exige algumas considerações adicionais. Com efeito todos os estudos sobre alguma realidade africana podem contribuir para uma análise interligada das especificidades da descrição e interpretação da realidade africana, pelo que uns e outros têm lugar, se quisermos recentrar a abordagem nas instituições, num “núcleo de estudos africanos”. Contudo só assumem plenamente o seu papel se permitirem uma teorização ou uma acção social que conceptualize a diferença.

A interdisciplinaridade é, pois, elemento constitutivo dos estudos africanos porque estes vivem, ou deveriam ver, da definição de temáticas abrangentes que exigem contributos de diversas disciplinas científicas.

Permitam-nos ainda fazer um comentário prévio. A interdisciplinaridade significa um entrelaçamento de saberes para uma mais completa revelação dum objecto de estudo, a aproximação entre saberes disciplinares autónomos, cada um com o seu objecto teórico, cada um com as suas metodologias, cada um com as instituições em que se inserem, cada um com as suas relações de poder e o seu simbolismo. É um resultado de um saber científico construído com a matriz que foi tão bem fundamentado por Descarte. A interdisciplinaridade existe porque há disciplinaridade e esta foi a forma principal de organização social de uma Europa com uma certa tradição cultural e uma certa forma de ler a realidade. Estudar o “todo” era um absurdo científico até à emergência das problemáticas da complexidade. Formulamos aqui a hipótese de que a história da ciência, no que à disciplinaridade e interdisciplinaridade se refere, seria eventualmente diferente se a África não tivesse sido politicamente impedida de apresentar ao mundo os seus potenciais.

A interdisciplinaridade tem de estar associada à formulação de problemáticas cuja resolução, cujas respostas às perguntas que levanta, exige a diversidade de saberes. Por outras palavras, exige um saber que permita captar a totalidade do objecto científico, não estando confinado aos quadros de referência que a evolução científica – sem dúvida importantíssima – construiu. Exige uma metodologia nova, uma descrição e interpretação nova. Um novo que tem de ser alcançado ou com a construção de um saber novo ou com a reconstrução dos saberes pré-existentes. A interdisciplinaridade é uma reconstrução. É uma síntese, que se deseja tanto mais integradora e nova quanto possível, do disciplinar e interdisciplinar. A capacidade de encontrar novos métodos pode ser uma componente importante de releitura do objecto. A interdisciplinaridade pode ser, embora não tenha de ser obrigatoriamente, uma aproximação à complexidade do objecto científico, uma “aproximação” ao concreto.

A interdisciplinaridade é difícil. Os objectos científicos, embora possam ter a mesma realidade ontológica como referência, são autónomos, bastante herméticos à intercepção com outros, a

que lhes corresponde, como dissemos, metodologias diferentes. A terminologia de cada disciplina é específica, dissonante para as outras, construtora de um território de poder. O diálogo entre disciplinas exige que os dialogantes tenham algum conhecimento do discurso do outro, contudo a quantidade de produção científica universal numa determinada área do saber é tal que é impossível essa actualização. Frequentemente uma disciplina está “fragmentada” em potenciais núcleos de saberes autónomos e cada um deles, ou o seu conjunto, atravessados por diferentes paradigmas com objectos científicos e metodologias próprias, pelo que a interdisciplinaridade é também, em muitas situações, uma colagem de fragmentos e uma interparadigmaticidade ou, o que não é mais fácil, a escolha de alguns fragmentos e a opção por um paradigma. Por isso é mais fácil, quando possível, partir de um paradigma (ex. marxismo, estruturalismo, construtivismo) para a interdisciplinaridade.

É também muito difícil por razões subjectivas. Num centro de estudos interdisciplinares é um imperativo que todos, mesmo todos, tenham capacidade de ouvir o outros; que cada um conheça a sua própria ignorância e que esse conhecimento o catapulte para o encantamento com o novo e a descoberta; que cada um e todos tenham capacidade de integrar os mais diversos contributos num conhecimento unificado integrado e integrador; que o grupo goste e saiba assumir os desafios e os riscos. Qualidades aparentemente muito simples, mas que infelizmente estão fortemente afastadas, mesmo excomungadas, nas sociedade actual.

É difícil, por estas e outras razão, mas tal não é impeditivo de ser alcançada, desde que encontre formas de organização adequadas – optando por uma lógica de projecto e dando particular atenção ao gestor do projecto--, tempo de realização ajustados – nunca de curto prazo, preferencialmente de longo prazo --, enquadramento favorável – com recursos suficientes e ambiente desburocratizado.

Provavelmente seria desnecessário, depois de estas considerações explicitar o que não é interdisciplinaridade, mas é tanto o uso indevido desta terminologia que convém lançar aqui alguns alertas. Essencialmente não o é juntar num mesmo espaço investigadores de várias áreas disciplinares ou fazer conferências com diversos discursos disciplinares sobre uma mesma temática. Muitas vezes essas actividades simbólicas nem sequer são iniciadoras de uma síntese, de uma articulação de saberes, de leituras cruzadas como parte de um todo. Por isso mesmo as Universidade são o espaço de maior densidade de “especialistas” diferentes e onde tão pouca actividade interdisciplinar é feita.

Retenhamos que a interdisciplinaridade é indispensável na medida em que os estudos africanos exigem, no mínimo, diferentes estudos sobre África e, no máximo, a construção de novas problemáticas que permitam um conhecimento integrado e novo sobre a realidade social em África, cujas especificidades na universalidade, exigem metodologias e objectos científicos diferentes.

Interculturalidade

Dispensamo-nos de definir ou fornecer os elementos caracterizadores da cultura. Não porque seja um conceito adquirido, mas porque tal discussão ultrapassaria o âmbito desta

comunicação. É certo que corremos o risco de cada um dos presentes ter a sua própria concepção, e tal reflectir-se no entendimento da interculturalidade, mas é um risco calculado que temos de assumir¹³.

Considerar a interculturalidade como elemento que deve estar presente nos estudos africanos é, por si só, de grande relevância porque reflecte a consciência da nossa relatividade cultural, consciência que só pode ser resultado de um longo caminho crítico de reflexão, de vivência, de destruição racional e afectiva da “normalidade” que subjaz no inconsciente, de destruição de algumas das primeiras evidências mais resistentes. Exige um respeito pelo Outro, nomeadamente do que tem raízes gnoseológicas e epistemológicas diferentes das nossas. Envolve uma reflexão crítica da nossa própria identidade. Lermo-nos através dos sentidos, das emoções, das perplexidades, dos saberes endógenos colectivos dos outros permite-nos uma leitura diferente de nós próprios, uma ampliação do conhecimento da nossa identidade, da nossa pertença ao mundo.

Essa interculturalidade permite desde logo alargar o inventário dos grandes temas de debate sobre África e reequacionar cada um deles. Ela comporta a interioridade que o “ser para conhecer” exige e a exterioridade do distanciamento que a construção científica aconselha.

A interculturalidade eventualmente traz um alargamento do inventário temático, não só por serem diferentes olhar mas também porque se abre coerentemente para os estudos comparados, porque se abre para a universalidade de alguns dos temas, considerado inicialmente localizados no espaço e no tempo¹⁴.

¹³ Assumimos, na sequência dos trabalhos de Cheikh Anta Diop, “a unidade cultural da África negra”, embora havendo múltiplas cambiantes.

¹⁴ Assumamos um exemplo, começando por transcrever uma posição de Pestana (Pepetela):

“Quanto a mim já é altura de paramos para pensar. Tenho proposto isso há já muito tempo, quando me comecei a aperceber o que esperam de nós os que realmente mandam no Mundo. A África tem de se reunir, como em algumas sociedades ainda se faz, em baixo de uma ou de muitas grandes árvores, com os benfazejos espíritos dos antepassados a assistir e abençoar entre as folhas, para conversar sobre o futuro. Temos de voltar a aprender a virtude da conversa tranquila, sopesando os casos, sem pressa, porque o tempo é uma invenção nossa que podemos moldar como quisermos. E discutir, discutir, até se chegar a um consenso. Era assim nos tempos antigos, deve ser ainda assim para as questões importantes. Sem medo que nos chamem retrógrados, amantes das tradições ultrapassadas pelo frenesi da máquina, nostálgicos dos costumes espezinhados pelo progresso científico, ou outras amabilidades do género quando nos querem simplesmente chamar de atrasados. Se já estamos atrasados, de forma talvez irremediável, em relação ao progresso económico e tecnológico, não vejo porquê a vergonha de admitir que somos mesmo atrasados. Aprendamos a aproveitar esse atraso” (2009, 290)

Contudo, também nos países que exportaram o “Estado democrático” para África há sérios problemas de legitimação do poder, de que manifestações evidentes são a elevada taxa de abstenção eleitoral, o descontentamento com a política de partidos, a novas formas de manifestação da vontade popular. A consideração destes aspectos permite que um tema central dos estudos africanos seja parte integrante de um problema universal.

Contudo, dissemos-lo anteriormente, a sua prática liga-se essencialmente à redução do objecto científico. Porquê?

A realidade-em-si metamorfoseia-se em realidade-para-si e é esta que dá lugar ao objecto científico. Quando se elege uma qualquer temática dos estudos africanos é esse o caminho percorrido, embora imbuído da complexidade sistémica. Essa realidade-para-si, e o correspondente objecto científico, comporta a leitura, descriptiva e interpretativa, que a cultura lhe transmite. Se tivermos em atenção que a ciência se faz através de um cientista, podemos mesmo falar numa tripla influência: (a) sobre a sociedade; (b) sobre o conhecimento corrente dessa sociedade; (c) sobre a consciência possível do cientista¹⁵.

A incidência da diversidade de leituras permite filtrar os conhecimentos originalmente produzidos, depura uma parte significativa da relatividade e da subjectividade, permite captar o núcleo essencial da temática. A interculturalidade dá essencialidade ao tema resultante, reforça a objectividade da sua leitura, operacionaliza a acção daí resultante.

Uns estudos africanos que resultem da interculturalidade terão, certamente problemáticas mais consistentes, mais adaptadas à realidade-em-si que se pretende estudar. Integra-se em estudos comparados que ajuda à compreensão local da universalidade e de esta enquanto expressão da diversidade.

Contudo, é possível ir mais longe. Assim como a interdisciplinaridade não é uma simples união de saberes diferentes também a interculturalidade não é uma simples intercepção de leituras diferentes. Deve conduzir a uma reflexão crítica do próprio tema e de correspondente objecto de estudo, visando a sua eventual reconstrução.

Uma nota final sobre a interculturalidade. Esta deve exigir uma reconstrução da interdisciplinaridade. Contudo nada avançamos sobre o assunto, por exclusiva ignorância dos autores, apresentando apenas para sua defesa o que se disse no fim de um colóquio sobre interdisciplinaridade: “Houve o reconhecimento de que «não é possível discutir-se a interdisciplinaridade sem se discutir a interculturalidade» mas ninguém o fez” (Pimenta, 233).

Ciência para transformar o mundo

Todas as considerações anteriores visam dar consistência a uma proposta de avaliação crítica dos estudos africanos que existem e suporte para a construção de algo diferente.

Os estudos africanos podem estar organizativamente localizados em vários tipos de instituições e nem sequer necessitam de ter autonomia organizativa, administrativa e

¹⁵ “A consciência possível é uma consciência-limite – é o marco intransponível de conhecimento e atitudes de um indivíduo ou uma colectividade num dado momento histórico e cultural” (<http://axiologiadainteligencia.blogspot.com/2009/06/consciencia-possivel.html>). A consciência real da colectividade ou do indivíduo, neste caso do cientista, é uma parte dessa consciência possível. Para um aprofundamento do conceito, veja-se trabalhos de Lucien Goldmann, podendo servir como exemplo o seu artigo sobre “Épistémologie de la Sociologie” (Piaget, 1967, 992/1019).

financeira para que existam. Contudo, por simplicidade de linguagem, designaremos por “núcleo de estudos africanos” o espaço institucional de realização dos estudos africanos.

Os núcleos de estudos africanos têm de obedecer a alguns princípios fundamentais, como se deduz de tudo o que foi dito:

1. A sua agenda temática deve conter os grandes debates epistemológicos da actualidade em África. Só assim se insere adequadamente num conhecimento para a acção, para a transformação de África
2. A sua estrutura principal tem de ser constituída por cientistas e filósofos africanos preocupados com a valorização dos saberes endógenos num processo de transformação da sociedade.
3. Tem de haver cientistas, filósofos e artistas de múltiplas formações. Concomitantemente tem de encontrar formas de participação que permita um intercâmbio de saberes, uma partilha da terminologia disciplinar, uma contaminação de problemáticas e metodologias, uma sistemática reconstrução dos objectos de estudo e um trabalho de síntese.
4. Os participantes nos núcleos de estudos africanos devem expressar diversas culturas, de África e do mundo, sem nunca pôr em causa o primeiro princípio anteriormente indicado.

Destes princípios orientadores apenas existe uma consequência organizativa imperativa: o seu funcionamento em rede.

Tudo o resto é necessário construir.

Podem ser contributos interessantes para essa construção

- A aproximação entre as estruturas africanas aqui presentes
- A realização periódica de conferências em torno dos saberes endógenos, tomando como ponto de partida não esta mas a realizada em Outubro de 2006, em Cotonou, Benin, cujo resultado está publicado no livro organizado pelo ilustre conferencista, Prof. Paulin J. Hountondji
- A realização da próxima em solo africano.

Eis o nosso modesto contributo para uma investigação científica de África e para África mais profícua. O nosso contributo para responder a algumas das preocupações levantadas por Hountondji

“Apesar de todo este progresso, contudo, ainda estamos muito longe de atingir aquele que consideramos ser o nosso objectivo final: um processo autónomo e autoconfiante de produção de conhecimento e de capitalização que nos permita responder às nossas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas. O primeiro passo neste sentido seria talvez formular «problemáticas» originais, conjuntos originais de problemas estribados numa sólida apropriação do legado intelectual internacional e profundamente enraizados na experiência africana” (2009,128)

Bibliografia

- Altuna, P. Raul Ruiz. 1993. *Cultura Tradicional Banto*. 2 ed. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral.
- Bâ, Amadou Hampâté. 1992. *Aspects de la Civilisation Africaine*. Paris: Présence Africaine.
- Bachelard, Gaston. 1976. *Filosofia do Novo Espírito Científico - A Filosofia do Não*. Translated by J. J. M. R. RAMOS. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença.
- _____. 1999. *La Formation de l'Esprit Scientifique*. 7 ed. Paris: VRIN. Original edition, 1938.
- Castro, Armando. 1978. *Teoria do Conhecimento Científico*. Vol. II. Porto: Limiar.
- Demo, Pedro. 1981. *Metodologia Científica em Ciências Sociais*. São Paulo: Editora Atlas.
- Diop, Cheikh Anta. 1982. *L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire*. 2ª ed. Paris: Présence Africaine.
- Doz, Yves, José Santo, and [av]. 2001. *From Global to Metanational. How Companies Win in the Knowledge Economy*. 1 ed. Boston: Harvard Business School Press.
- Fernández, Emmánuel Lizcano. 2004. As matemáticas da tribo européia: um estudo de caso. In *Etnomatemática, Currículuo e Formação de Professores*, edited by G. Knijnik, F. Wanderer and C. J. d. Oliveira. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.
- Godin, Christian. 1998. *La Totatlité. 2. Les Pensées Totalisantes*. Seyssel: Édition Champ Vallon.
- Heimer, Franz-Wilhelm. 2002. Reflexões acerca de uma abordagem interdisciplinar das sociedades africanas. *Cadernos de Estudos Africanos* (3).
- Hountondji, Paulin J.. 1997. *Endogenous Knowledge. Research Trails*. Translated by A. K. ARMAH. Edited by C. B. Series. 1 vols. Dakar: CODESRIA.
- _____, Paulin J. 2009. Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In *Epistemologias do Sul*, edited by B. S. Santos and M. P. Meneses. Coimbra: Edições Almedina.
- _____. 2009. *L'Ancien et le Nouveau. La Production du Savoir dans l'Afrique d'Aujourd'hui*. Porto-Novo (Benin): Centre africain des hautes études.
- Kajibanga, Víctor. 2000. Ensino Superior e Dimensão Cultural de Desenvolvimento: Reflexões sobre o Papel do Ensino Superior em Angola. *Africana Studia* (3):137/152.
- _____. 2008. Saberes endógenos, ciências sociais e desafios dos países africanos. *Revista Angolana de Sociologia* (2).
- _____. 2009. Sociologia em Angola: paradigmas clássicos e tendências actuais. *Revista Angolana de Sociologia* (4).
- _____. 2010. Epistemologia & Sociologia dos Estudos Africanos: Programa do Seminário. *Mestrado em Ensino da História de África e de Angola* (2ª edição)
- Keita, Boubakar Namory. 2008. *Cheikh Anta Diop - Contribuição Endógena para escrita da história do continente. Ensaio de Reflexão sobre uma obra*. Luanda: Nzila.
- Matumona, Muanamosi. 2008. A sociologia africana no mundo lusófono. Fundamentos para um novo paradigma epistemológico. *Revista Angolana de Sociologia* (2).
- Mbembe, Achille. 2001. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos* 23 (1):172-209.
- Nunes, João Arriscado. 2009. O Resgate da epistemologia. In *Epistemologias do Sul*, edited by B. S. Santos and M. P. Meneses. Coimbra: Edições Almedina.
- Pestana, Artur (Pepetela). 2009. A herança colonial e o futuro. *Revista Angolana de Sociologia* (4).
- Piaget, Jean, e outros. 1967. *Logique et Connaissance Scientifique*. Paris: Gallimard.
- Pimenta, Carlos (Coord.). 2004. *Interdisciplinaridade, Humanismo, Universidade*. 1 ed. 1 vols. Vol. 1, *Campo das Ciências*. Porto: Campo das Letras.
- Pimenta, Carlos. 2004. Apontamentos Breves sobre Complexidade e Interdisciplinaridade nas Ciências Sociais. In *Congresso Luso-Brasileiro sobre Epistemologia e Interdisciplinaridade na Pós-graduação*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais, Universidade de Caxias do Sul - Programas de Pós-Graduação stricto sensu em Direito, Letras e Cultura Regional e Turismo.
- _____. 2008. Embuste do Desenvolvimento. *Africana Studia* 10 (2007):89-154.

- . 2009. Heterodox Reflections about Development and Globalization in Africa. In *Reflecting on Economic Questions*, edited by IESE. Maputo: IESE.
- Polanyi, Michael. 2009. *The Tacit Dimension*. 1 vols. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Santos, Boaventura Sousa. 2009. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia do saber. In *Epistemologias do Sul*, edited by B. S. Santos and M. P. Meneses. Coimbra: Edições Almedina.